

基督教的傳播與西南民族文化變遷

陳理

（編者按：陳理先生的《基督教的傳播與西南民族文化變遷》，全面探討了基督宗教傳入中國西南地區之後，對當地少數民族在信仰、教育、婚姻、語言及民族認同各方面的影響，詳盡細緻。本刊特予轉載，請讀者分享及品評。陳氏的立論也許受制於無神論傳教觀的影響，但對事實的鋪敘仍十分客觀，誠屬難得。本文曾刊於北京《世界宗教研究》季刊，承蒙作者允准轉載，謹此致謝。）

在實地考察西南少數民族文化之後，江應梁先生敏銳地指出：「由傳教而創造了一個新的文化系統」。（註一）這一見解是頗有道理的。它揭示了西方基督教的傳播對西南民族傳統文化的深刻影響。這種影響至今猶存。然而，在江先生提出上述見解後的六十年裏，有關這方面的問題還沒



有引起人們的重視，研究更顯得薄弱。本文擬就這一問題作一初步的探討。

中國西南邊陲，地處雲貴高原，向外緊鄰緬甸、越南等國，並且經緬甸而與印度相通，向內往東由金沙江而入長江，溝通鄂、湘、贛、皖、蘇數省，往北可入川、藏、戰略地位十分重要。在實施吞併緬甸、越南的殖民政策和侵略中國的過程中，西方國家對中國西南抱有極大的興趣和貪欲，意圖通過佔領西南而開闢侵入內地的道路。爲了實現其目的，除了採用軍事的、經濟的手段外，它們還派遣大批傳教士至西南地區，基督教即是在這樣的特殊形勢下傳入西南地區的。

乾隆年間，天主教耶穌會士非法潛往滇東北大關廳傳教，此爲基督教傳入西南之始。就其淵源而言，這只不過是始於明末清初耶穌會士來華傳教潮流的殘流，與近代的傳教狂潮不能等同而語。其時，中國主權完整，清政府屢頒禁教諭旨，傳教士的非法活動受到極大的限制，故基督教的傳播異常緩慢，

傳教區域十分狹窄，皈依者寥若晨星。鴉片戰爭後，西方國家逐漸攫得在華自由傳教的特權，傳教士挾勢而入，湧往西南。最初，傳教士主要在城鎮漢族中傳教，遭到以儒學爲核心的漢文化的抵制，收效甚微。於是，他們不約而同地將目光轉向西南少數民族，視他們爲傳播福音的重點。在傳教士看來，西南少數民族文化落後，由於地理環境和人文因素的制約，他們接受漢文化影響相對弱小，絕大多數保持著本民族的傳統文化，易於接納基督教；而且他們大都居住在邊境，使其皈依基督教，有十分重要的政治價值——利用宗教促使少數民族脫離中國，成爲受外國侵略勢力控制的「化外之民」，使其居住的土地從中國版圖上割裂出來。正如方國瑜先生解放前考察時所指出的：「教堂別有陰謀，除以宗教蠱惑邊民，圖可任意指揮，煽動脫離中國助長匪類」。（註二）傳教士也曾明白宣示：「既入洋教即爲洋百姓，不能受中國官吏之管轄。所謂不管轄者，訴訟案件不告漢官，稅課不納，調遣不理」。

(註三)傳教士楊在英向滬水的教徒宣傳：「沒有中國政府可以，沒有教會不可以。」(註四)

近代基督教在西南民族地區的傳播潮，發端於同治年間，終止於中華人民共和國建立的初期，其間出現過幾次高峰。傳入西南民族地區的有天主教和耶穌教兩大宗派。天主教代表法國勢力，有較為統一的組織體系，約在十九世紀四十年代，其在西南的傳教活動由隱蔽轉向公開。七十年代末八十年代初，傳教進入高潮。二十世紀三十年代至五十年代，逐漸衰退。耶穌教即所謂新教，它在西南主要反映英美等國的利益，其內部派系紛繁，來西南活動的主要有內地教會、循道公會、神召會、五旬節會、聖公會、安息日會、浸禮會等十餘個教派組織，以內地會和循道公會勢力最強大。耶穌教開始傳入西南民族地區，約在十九世紀七十年代，晚於天主教，然而它的發展相當迅速，二十世紀初期，當天主教勢力開始衰退時，耶穌教卻進入傳教的高潮。到二十世紀五十年代，由於新中國建立，無論天主

教和耶穌教勢力迅速從西南民族地區退潮。

由於諸種因素的作用，基督教在西南民族中的傳播，取得了驚人的進展。就傳教對象而言，除藏、傣等族外，苗、布依、侗、彝、景頗、傈僳、怒、獨龍、拉祜、佤、德昂、哈尼、瑤、白、納西、布朗等二十餘個民族，都不同程度地捲入皈依基督教的旋流，其中有的民族皈依者甚眾，高達百分之九十，基督教幾乎成爲其全民族的宗教信仰。就教堂而言，滇、黔及川滇黔邊區，教堂林立。以瀾滄縣卡瓦山和羅黑山爲例，兩地設有福音堂二百二十六處。(註五)又如貴州苗、彝聚居的石川教區，直屬教堂四十多所，故時人驚呼：「天主教基督教亦因教士之努力，在苗夷寨中近日仍有一部分極大潛勢力」。(註六)在雲南武定，「六族教會」的教堂按民族分佈設立劃分，專門對苗族傳教的教堂有十八個，對彝族的教堂達四十餘座。(註七)就少數民族教徒而言，目前尚難以確定總的數量，但僅從部份民族的信徒數量就可窺其全豹。怒龍族聚居

的碧江、福貢兩縣，統計至解放時，約有怒龍族教徒五千人，佔總人口的百分之六十一以上。（註八）在貴州威寧的一個彝族莊園，有五十個苗、布依村寨，其中有四十五個信奉基督教。（註九）傳教士亞當曾在星期六和星期日兩天內為五百四十一名苗民洗禮。貴州石門坎地方，人口稀少，而「教徒四五萬人，花苗居多」。（註十）又如滬水僮僮族信徒有，七千二百餘人，佔其在當地總人口的百分之八十以上。

基督教在西南民族中的廣泛傳播，除中國淪為半殖民地的總體社會背景和少數民族自身文化落後外，主要得助於傳教士的傳教形式。這些形式包括：傳教士語言服飾民族化，以收民族認同之效；創造民族文字，借語言文字傳播《聖經》；培養少數民族教職人員，實現「以苗傳苗」；用少數民族歷史傳說附會基督教，增強少數民族皈依上帝的宗教感情；興建學校和醫院，擴大基督教的影響；籠絡利用土司頭人，借傳統政治勢力爭取信徒；利用民族

節日和習俗，宣傳基督教。

傳統宗教信仰受基督教衝擊逐漸衰落，基督教逐漸傳入而成爲少數民族部份人的信仰，是西南民族傳統文化變遷的最主要的內容。除藏族信仰藏傳佛教、傣族信仰小乘佛教、回族信仰伊斯蘭教外，西南少數民族的宗教信仰大都處在原始宗教階段，宗教信仰的具體形式和內容因各民族文化差異而有所不同，但存在共同的特點，即崇拜自然、崇拜鬼神、崇拜祖先。巫師扮演著宗教傳承人的角色，又是「傳統文化，歷史傳說的保存者」（註十一）承擔傳承本民族歷史傳說的職責。因此西南民族的原始宗教既含有宗教性質，又含有非宗教的內容，是西南民族傳統文化的重要組成部份。

作爲一神論的基督教，必然排斥其他宗教，以爭取異教徒皈依上帝。在向西南民族傳播基督教的過程中，傳教士施展各種技術打擊少數民族的原始宗教，宣傳基督教教義和教規，造成原始宗教的衰退、基督教的泛濫。在滇西僮僮中，「傳教士稱：

洋人與裸黑，原是一家人，洋人爲舅父之子，裸黑爲姑媽之子，同居西方，後裸黑始遷來東方，與漢人本無關係，鬪土耕種，亦非中國之地，若不忘祖宗，則不能從漢教，應從西方教，西方人要信上帝，不信鬼、不祀祖，今當有裸黑住在西方者。如此宣傳日久，裸黑信其教，乃毀祖堂神主，不送鬼祭祖」。(註十二)貴州苗族皈依者則是以犧牲傳統信仰表現其宗教虔誠的。函兒關一個苗民村寨，「全村寨人全部在寨子中央，把祭鬼神用的鼓、巫師的魔杖，以及其他一些咒品、器皿集中焚毀，站在一邊的一位婦女激動地從頸上取下項圈，她說：『我現在信仰永恆的上帝，巫師要我戴這個作護符，我再也不相信他的鬼話了』」。(註十四)雲南怒族，「信仰基督教者日多，原始宗教的傳統習俗也遭到衝擊。在距今十多年前，上述祭祀習俗（祭「坐半起」神、祭「門多神」、祭獵神）已幾乎絕蹟了」。(註十五)基督教的擴張還大大削弱了巫師的地位。獨龍族巫師在神會上有很高的地位，「自基督教傳

人入後，巫師的地位大不如從前了」。(註十六)

基督教文化引起的西南民族傳統文化變遷還透過教育的變化表現出來。所有社會最基本的教育都是致力於使個體適應他所處的社會和自然環境。原始教育亦不例外，它的目的是向兒童和青年人傳授傳統的宗教信仰、技能、生活方式、看問題的方法、態度等等。它的方式是非正規的，主要爲家庭和社會教育。由於歷史的原因，西南少數民族教育十分落後，大都處在原始教育階段，除極少數土司的子女有就讀官學接受正規教育的機會外，絕大多數人只能從家庭和社會接受非正規教育。因此，傳統的家庭和社會施教於兒童和青年的，唯有本民族的傳統文化。原始教育承擔著傳承西南民族傳統文化的職責。

然而，基督教一開始傳入西南民族，就把推廣學校教育傳播基督教結合起來，向少數民族移植西方教會學校。正規的學校教育中於教會的努力開始出現在少數民族中。「貴州苗夷學校教育，最早發

源於安順的基督教內地會苗夷學校」，到二十世紀三十年代，石門坎教會學交已經發展成一個龐大的系統，擁有五十二所小學，教員七十餘人，學生二千人，遍及黔、滇、川三省。（註二十）哈尼族學校亦源於教會學校。一八八零年傳教士在路南路美邑創辦小學，並逐步推廣到青山口、海彝、尾則等地，專門招收哈尼族兒童。佧、拉祜、傣僳等族約於二十世紀初創立教會學校，後來擴展到三十所。

（註廿一）它們是該民族最早的學校。景頗族的情況類似上述民族，據不完全統計，滇西景頗族教會學校有十餘所，學生五至六千人，每年還選送一批青年到緬甸教會學校學習。（註廿二）雲南武區彝族中，傳教士「在總堂內附設兩級小學，支堂內附設初小，專門招收彝族學生入教讀書，共四、五百人」。（註廿三）

教會學校設置的目的，是傳播基督教和親西方的文化。神召會明白揭示，創辦學校有兩個好處，「第一，將真理隨時啓發兒童，使得有良好的教訓，

直達基督真理之路；第二，因學校與學生家庭時有往來，可有機緣輪進真理」。在貴州苗族中傳教的一位牧師說得更明白：「可以通過其它村寨的學生，跟他們的家庭交上朋友，這樣就使他又獲得了在一個新的地方傳播福音的機會」。（註廿四）

既然教會推廣教育的目的如此，那麼教會學校教育的形式和內容自然帶有濃厚的宗教色彩。其主要表現如下：

- 一·學校直屬教會，採取單獨設校和教堂附設學校兩種形式，學校經費由教會提供；
- 二·專門招收少數民族兒童，特別注意招收教徒子女，學生入學，「皆供給膳食衣服醫藥等費」，所有費用均為教會提供；
- 三·課程設置「均以聖經為主」，「略授以簡單算學地理」，「漢文漢語反付闕如」。（註廿五）
- 四·教材或用漢文，或用傳教士創制的少數民族文字編譯的宗教書籍。例如《聖經》、《讚美詩》、《福音精華》、《福音問答》等，另外有《

衛生課本》、《算術》、《世界地理》之類的通俗讀本。

- 五·教員由虔誠的教徒擔任，「教員就是傳播員」
· · · 隨時隨地在談論神學」。(註廿六)
- 六·學校一切校規皆遵從基督教教規。

教育的最根本問題是培養甚麼人的問題。教會學校教育的性質是宗教的，內容和形式是宗教的，因此也就只可能培養出服務於基督教傳教事業的人才。時人指出：「教堂辦有學校，用拉丁字母制爲拼音的苗文，用以傳播宗教智識，使苗人知道人類的祖宗是亞當與夏娃，天國有一個上帝，牧師是代表上帝來救大家的。」(註廿七)事實上，教會學校的確培養出大批教徒和宗教人才。以石門坎教會學校爲例，據二十世紀四十年代初統計，「計有大學畢業生五名、高中畢業生十餘名、初中生百餘名、小學生三千餘名，已特別制造了這麼一大批傳教者」。(註廿八)其中，石門坎教會中心小學的第二至第四屆校長，皆是該校培養的學生。(註廿九)

教會學校教育屬於正規教育範疇，它的移植西南民族，直接促成西南許多少數民族開始由原始教育向學校教育過度。但是，教會學校介入，削弱了原始教育維護本民族傳統文化的功能和作用，是對原始教育（無論是載體或是文化組成）的否定。它逐漸拉開了受教育者與他們的傳統之間的距離，部份割裂了受教育者與本民族文化的聯系。因此，有人尖銳批評說：這些學生「在教會勢力之下，沾染宗教的氣味太濃厚，很少國家民族意識的灌輸。」(註三十)他們（指傳教士）要辦學校的意思，並不是爲「教育而教育」，乃是爲「宗教而教育」。(註卅一)因此，西南少數民族教育的變遷，相對於當地民族的文化傳統而言，與其說是一種進步，毋寧說是一場災難。

西南民族傳統文化變遷，還突出表現爲傳統婚姻發生變化。其具體內容是傳統婚姻集團破裂、一夫一妻制加強、婚禮儀宗教化。

傳教士進入西南民族地區之前，西南少數民族

婚姻制度有其自身的特點，一是族內婚，族外婚、家族內婚和姑舅表婚並存，婚姻集團較為固定；一是一夫一妻制、多妻制和以「公房」為標誌的群婚制殘餘共存；一是買賣婚姻趨於強化。這些特點反映了西南民族傳統婚姻文化的發展軌跡，具有明顯的時代性和民族性。基督教的導入，直接破壞了傳統婚姻制度，引起少數民族皈依者按基督教的要求改變本民族的婚姻觀念和行爲。

傳教士依據基督教規明確規定：教徒不准納妾，必須嚴格遵守一夫一妻制之教規，禁止青年教徒參加「公房」活動，否則給予處罰，直至開除教籍。顯然，這些規定皆在強化教徒的基督教意識，但在客觀上否定了多妻制和群婚殘餘，用宗教強制手段促使皈依基督教的少數民族民衆與納妾和「公房」活動決裂。從史料上看，信徒納妾的現象極為罕見。曾經有一個信徒無嗣納妾，被除教籍，結果他要求恢復教籍，主動休妾。怒族盛行「公房」制，由於基督教的傳入，在信教地區，這種制度被廢除了。

（註卅二）一夫一妻制在信徒中得到強化。

教會對教徒的婚姻對象亦有嚴格規定，「教徒必須與教友結婚，而且定要經過牧師同意，與非教徒戀愛便被開除教籍」。（註卅三）還規定「教徒結婚，血緣相隔五代以上方可」。（註卅四）這樣，原來的婚姻集團由於部份人信教而開始解體，傳統的近親通婚受到限制，盛行於部份少數民族中的通婚規則——必須嚴格遵守「文人種」和「姑爺種」的婚姻關係——開始被破壞。

在婚姻禮儀上，傳教士也加以干預。他們要求教徒男女婚姻自由，「聘禮最多不能超過一頭牛」，（註卅五）或「殺一頭小豬請客人吃一頓飯」，有的甚至規定不准收受財禮；同時規定，結婚儀式必須在教堂舉行，由牧師主持，否則以違反教規制裁。這些規定使得少數民族教徒婚姻宗教化，並使他們放棄傳統婚姻禮儀。當時西南民族買賣婚姻趨於強化，「議親的普遍流行，實質上已成爲買賣婚姻」，（註卅六）訂婚大都父母包辦，而且彩禮繁重，「

百姓家一般要五、六條牛，山官家要二三十條牛；此外還要各種布、錠鑼等（價值一至三條牛）。（註卅七）因此，教會的規定客觀上起著加強教會對教徒的控制和扼制買賣婚姻發展的雙重作用。許多男女青年正是因為抗拒包辦買賣婚姻而皈依基督教的。

西南少數民族大都有本民族語言而無文字，其中部份民族受漢語文影響而放棄母語，通用漢語文，部份民族受漢語文影響小，仍然使用母語。「其記事則以刀刻術」。（註卅八）傳教士針對後一種情況，創造了近十種少數民族文字，從而引起西南民族傳統文化在文字上的變遷。

據民族學的調查資料，傳教士創造了近十種少數民族文字，它們是苗文、景頗文、傣僳文、傣文、拉祜文、哈尼文、佤文等。此類文字，皆以拉丁字母拼寫少數民族母語而成，結構簡單，容易掌握。如柏格理創造的苗文，「大小字母共有六十六個，應用很便利，只消幾個月就能寫讀俱通了。」（註

卅九）從文字學來看，文字並非空洞的符號，它包含著一個民族的經驗、智慧、思想和情感。傳教士創造的文字自然成爲傳播基督教文化的載體，包含著傳教士們的價值觀、宗教觀和國家觀。那麼，西南部份少數民族接受和使用這類文字，即意味認同傳教士所傳播的西方異質文化。「文字和語言，都是民族同化的要素，大凡要滅絕離間種族者，必先從語文做起」。（註四十）

這類依據母語而成的文字，行之頗有成就。景頗族「已不少能應用此項新文字通信者矣」。（註四十一）傣僳文流行於傣僳族中，據傳教士楊志遠說，識傣僳文者約有七八萬人，在怒江地區有三萬人。苗文亦「數到相當大的效果，很多苗人能讀精裝的苗文聖經。」（註四十二）武定地區的苗族，「十分之九能寫能看」。（註卅十二）在中緬北段邊界，「除教會使用（景頗文）外，簡單的敘事、論說、書信、公文、佈告等，皆用此項文字」。（註四十四）由於傳教士創造的文字主要用來編譯《

聖經》等宗教書籍，宣傳西方國家的優越，它們在少數民族中的使用，必然帶來基督教借文字傳播的結果，並給民族認同心理一定影響。傳教士對此有評價：「同漢字閱讀相比，對於苗民來說，用本部落語言閱讀福音，自然要容易得多。」（註四十五）而中國人在考察後指出：「夷人知識簡單，對於我們固有文字，多不認識，或稍識之，距深切認識尚遠；一經學習英緬文字（指景頗文、傣僳文等），大都入主出奴，斥漢字為艱深難解者，比比皆然。」（註四十六）因此，文字變遷既顯現了西南部份民族由刻木記事到書面文字發展的特別軌跡，又揭示了它的宗教性質和干擾少數民族國家意識的作用。

民族意識和心理的變化，是西南民族文化變遷的更為深刻的內容。它具體表現為民族認同意識的轉換和民族感情、民族情緒的轉移。中國是一個多民族統一的國家，中華民族是一個多元統一體。作為其中的一個民族或一元，任何一個民族既與中國或中華民族識同，又在本民族內尋求識同。包含雙

重內涵的民族認同意識，是中華民族在民族關係上的本質規定。這已經由歷史學民族學的研究證明。

然而，傳教士的諸種活動及異質文化的介入，逐漸影響西南民族的民族心理，使得民族認同意識的雙重內涵發生變化。首先，在同一民族中，民族成員個體之間的相互認同開始出現斷裂，教徒和非教徒出現感情衝突，教徒開始背離傳統，而非教徒仍忠於傳統，本民族的歷史、傳說、神話以及各種習俗，作為民族認同之媒介在同一民族中發揮的作用削弱了，相反，以基督教為核心的異質文化在民族認同上發揮日益重要的作用。其次，在中華民族中，一些少數民族個體對中華民族的認同也出現障礙。以滇西佤族、拉祜族為例，不信教的仍佔多數，他們經常表示：「漢官多年不來一轉，看看他們的子孫牛馬，可見是決心不要我們了。」（註四十七）流露出對民族認同的迷惘。而教徒公開否定對中華民族的認同，「他們過去只知道美國人好，上帝好，八莫，蜜支那好」。（註四十八）「只知道世界上

美國最強、最富，他們並非依靠美國不可，漢人都不好」。(註四十九)解放初期，許多教徒公開響應傳教士的號召，要求與中國割土分界，隸屬英國。當然，民族認同意識雙重內涵的變化尚處在量變階段，西南民族從總體上仍與中華民族認同，並維繫著本民族成員個體之間的認同，但是這一變化至少說明基督教傳播施於西南民族心理以深刻影響，傳統文化變遷通過民族認同意識的轉換表現出來。

基督教的傳播對西南民族心理的影響，還表現為民族感情、民族情緒的轉移。民族感情和民族情緒是民族心理的重要內容，兩者又都是民族主體意識的情緒體驗，前者多表現為對本民族文化的肯定取向，後者多表現為對異民族和異文化的否定取向。在基督教傳入以後，兩者皆發生變化。作為民族成員個體，教徒開始拉開他們與傳統文化(或本文化)之間的距離，放棄了本民族宗教和習俗，與此同時，他們對異民族的宗教文化卻持著肯定的態度，有選擇地接受了異質文化。史載：「學生穿緬式服裝，

梳文明頭，戴花帶，穿了鞋子，塗胭脂口紅。」(註五十)從宗教信仰、婚姻觀念到生活習俗，教徒的民族感情和民族情緒都發生反向變化——即移情。

綜上所述，基督教傳播所引起的西南民族傳統文化變遷，主要反映在宗教信仰、婚姻形態、教育制度、民族文字和民族心理諸方面。一種異質文化開始移植入西南民族中，但還處在量變的過程中。這一變化的終極是否定本民族傳統文化，實現整個民族接納基督教異質文化。

附註

- 一·江應梁：《西南邊疆民族論叢》第三十頁。
- 二·方國瑜：《滇西邊區考察記》「裸黑山旅行記」，第八頁。
- 三·同上
- 四·《雲南民族情況匯集》(上)第一百七十四頁。
- 五·《雲南邊地問題研究》(下)第七至八頁。
- 六·陳國鈞：《貴州安順苗夷族的宗教信仰》，《

- 貴州苗夷社會研究》第二百四十頁。
- 七．《雲南民族情況匯集》（下）第十六頁。注：所謂「六族」，指苗、黑彝、傈僳、老甘、果茨和漢族。「六族教會」受基督教內地會控制。
- 八．《怒族社會歷史調查》第廿二頁。
- 九．（英）塞繆爾·克拉克著、蘇大龍譯：《在中國西南部部落中》第五十五頁。
- 十．《貴州苗夷社會研究》第三百六十一頁。
- 十一．《景頗族社會歷史調查》（一）第十一頁。
- 十二．方國瑜：《滇西邊區考察記》第十頁。
- 十四．《在中國西南部部落中》第四十三頁。
- 十五．《怒族社會歷史調查》第廿二頁。
- 十六．《獨龍族社會歷史調查》（一）第九頁。
- 十七．《雲南民族情況匯集》（下）第四十八頁。
- 十八．《拉祜族社會歷史調查》（一）第卅三頁。
- 十九．《獨龍族社會歷史調查》（一）第八頁。
- 二十．《貴州苗夷社會研究》第三百六十一頁。
- 廿一．《雲南邊地問題研究》（上）第七頁。
- 廿二．《雲南民族民俗和宗教調查》第二百九十三頁。
- 廿三．《雲南民族情況匯集》（下）第五十六頁。
- 廿四．《在中國西南部部落中》第卅五頁。
- 廿五．《雲南民族情況匯集》（下）第五十六頁；《雲南邊地問題研究》（下）第七頁。
- 廿六．《貴州苗夷社會研究》第三百六十一頁。
- 廿七．《西南邊疆民族論叢》第卅一頁。
- 廿八．《貴州苗夷社會研究》第三百六十一頁。
- 廿九．他們是吳性純（醫科博士）、朱煥章（華西大學教育系畢業）、楊漢先（華西大學社會系畢業）。
- 三十．《貴州苗夷社會研究》第四十五頁。
- 卅一．同上書，第三百六十一頁。
- 卅二．《怒族社會歷史調查》第四十二頁。
- 卅三．《雲南民族情況匯集》（上）第一百七二頁。
- 卅四．《怒族社會歷史調查》第四十二頁。
- 卅五．《怒族社會歷史調查》第一百一十八頁。

- 卅六·《景頗族社會歷史調查》(三)第四十六頁。
- 卅七·《景頗族社會歷史調查》(三)第一百零五頁。
- 卅八·《雲南邊地問題研究》(上)第一百零七頁。
- 卅九·《貴州苗夷社會研究》第三百六十一頁。
- 四十·《貴州曲夷社會研究》第三百六十一頁。
- 四十一·《雲南邊地問題研究》(上)第一百零七頁。
- 四十二·《西南邊疆民族論叢》第卅一頁。
- 四十三·《雲南民族情況匯集》(下)第十七頁。
- 四十四·《雲南民族情況匯集》(上)第一百七十二頁。
- 四十五·《在中國西南部落中》第五十八頁。
- 四十六·《雲南邊地問題研究》(上)第二百五十六頁。
- 四十七·《雲南邊地問題研究》(下)第四十六頁。
- 四十八·《雲南民族情況匯集》(上)第二百零七頁。
- 四十九·《雲南民族情況匯集》(下)第一百六十九頁。
- 五十·《雲南民族情況匯集》(上)第二百零七頁。